

# STUDI ECUMENICI



VENEZIA

ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI S. BERNARDINO

a cura del gruppo Mons. Piva

*Direttore Responsabile:* P. Tecle Vetrari, ofm

*Comitato di Redazione:* Docenti dell'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino

*Segreteria di Redazione:* T. Vetrari - R. Burigana - S. Morandini - G. Puglisi - R. Sgarbossa

Si collabora alla rivista liberamente.  
Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI  
Unione Stampa  
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Verona, n. 568, in data 14.3.1983.  
Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia  
P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 02450660275

Editoriale:  
Luigi Sartori, *Crisi nel CEC?* 5

#### I. - STUDI E RICERCHE

Aldo Giordano, *Riconciliazione una vocazione per l'Europa e per i cristiani* 9

Renzo Bertalot, *Educare alla libertà. Metodologia ecumenica* 21

Miguel Garijo-Guembe, *Il fondamento della chiesa secondo il documento Chiesa e Giustificazione della commissione internazionale luterano cattolica* 29

Simone Morandini, *Le fedi dell'umanità e la salvezza in Gesù Cristo. A dieci anni da Assisi* 41

Pompeo Piva, *Vita spirituale e vita morale* 63

Gennadios Limouris, *La spiritualità nell'ecclesiologia di comunione* 77

Olivo Bolzon e Marisa Restello, *Viaggio ecumenico nei paesi baltici* 79

#### II. - CHIESE IN CAMMINO VERSO L'UNITÀ 93

#### III. - RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Bibliografia Ecumenica Italiana 115  
Recensioni 127  
Libri ricevuti 139

POMPEO PIVA

## VITA SPIRITUALE E VITA MORALE

### *Introduzione*

L'etica teologica è parte integrante della vita spirituale. Il problema presenta aspetti teoretico-sistematici e di natura storica. L'intreccio tra questi due aspetti non sono di facile individuazione. Non prendo in considerazione l'aspetto storico del problema, ma soltanto quello sistematico. Propongo lo schema del mio intervento, articolandolo in cinque momenti fondamentali. 1) La spiritualità è l'esperienza del cristiano che si colloca stabilmente nella verità-realtà: Gesù Cristo, 2) divenendo così *memoria viva di Lui* per la forza della provocazione di questa stessa verità-realtà, 3) quando essa è accolta nell'abbandono della fede-carità da parte dei credenti. 4) La teologia morale vive della stessa verità-realtà, spingendosi fino alle zone del vissuto quotidiano personale e comunitario, da valutare. 5) In questo senso è ampiamente impegnata la ricerca della teologia cattolico-romana, raggiungendo risultati apprezzabili, anche se sembrano confinati nei recinti delle scuole di teologia.

### *1. La Vita Spirituale: sua natura*

«Grazie allo Spirito santo che si concede a noi come Spirito di Gesù, possiamo partecipare tutti alla filiazione divina, che solo Lui possiede originariamente, poiché lo Spirito è la vita di Cristo che si dà a noi»<sup>1</sup>. Ogni cristiano deve lasciarsi plasmare dallo Spirito santo secondo i tratti, l'immagine e i comportamenti di Cristo

<sup>1</sup>L. Ladaria, *Antropologia teologica*, P.U.G., Roma 1987, p. 76.

Gesù, in modo che la *sequela possa diventare sempre più una viva memoria di Lui*. Ascoltiamo una pagina del teologo ortodosso N. Cabasilas dalla sua opera principale dal titolo *La Vita in Cristo*. «Nella nascita naturale il genitore dà la vita a suo figlio, ma poi il modo di vita di ogni singolo uomo fa differire piuttosto che assomigliare ogni figlio rispetto al genitore. Nella nascita spirituale, invece, Cristo dà all'uomo la sua vita; e questa è la nuova e vera vita dell'uomo. Nella nascita naturale, il genitore dà a suo figlio la possibilità di sviluppare occhi e membra simili ai suoi; nella nascita spirituale, invece, Cristo offre all'uomo i suoi occhi e le sue membra. La nascita naturale è una separazione della madre dal figlio; la nascita spirituale, invece, è una perenne unione; e se l'uomo si separa da Cristo, egli muore. La comunione con i genitori naturali è una forma iconica di comunione. Solo la comunione con Cristo è reale. Cristo non ci ha dato la vita per poi separarsi da noi, come avviene con i nostri genitori, ma è sempre presente in noi e unito a noi; e le sue azioni vivificanti e costitutive si esplicano col suo essere presente in noi»<sup>2</sup>. E per sottolineare con maggior incisività la realtà del legame di Cristo con il credente, egli scrive che questa unione è superiore a ogni altra unione immaginabile, e non può esprimersi con nessun paragone. Ecco perché la Sacra Scrittura fa ricorso a più paragoni. Il legame di Cristo con il credente è più stretto di quello esistente tra l'affittuario di una casa con la casa stessa, tra la vite e il grappolo, tra l'uomo e la donna sposati, tra il corpo e le membra del corpo. Quest'ultimo paragone è stato reso manifesto dai martiri, i quali preferirono farsi privare della loro testa piuttosto che di Cristo. Paolo, dal canto suo, preferendo essere scomunicato purché ne tornasse gloria a Dio, ha mostrato che il vero fedele tiene maggiormente all'unione con Cristo piuttosto che con se stesso<sup>3</sup>. Il titolo dell'opera fondamentale di Cabasilas non è casuale. Per il teologo bizantino, la vita spirituale è precisamente la *vita in Cristo*, ovvero *la vita di Cristo dentro di noi*. La sostanza della vita spirituale è resa con le parole di Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> PG, vol. 150, coll. 493-726. Il testo citato si trova alle coll. 600A-604A, passim.

<sup>3</sup> Cf. o. c., 500A.

<sup>4</sup> Gal 2, 20.

La verità dell'uomo, dunque, consiste nel suo *teomorfismo* o, più precisamente, nel suo *cristomorfismo*. Di conseguenza, l'antropologia deve cercare di strutturarsi mirando non solo alla sostanza, ma anche al metodo e alla forma, nella prospettiva di un'antropologia cristologica. La spiritualità acquista allora un particolare valore, perché si presenta come prospettiva sintetica di lettura dell'intera esistenza e figura del cristiano e quindi come fondamento dell'obbligazione etica. Voglio tentare la presentazione di un certo modo di intendere la teologia spirituale e di vedere la sua fecondità fondativa nei confronti dell'etica teologica.

### 1.1. Il presupposto: l'esperienza del «sapere la verità»

Una corretta impostazione non può iniziare dalla separazione fra vivere in grazia, proprio dei cristiani comuni, e coscienza di essere in grazia, propria di chi è spirituale<sup>5</sup>. Certamente la grazia, intesa come amore di Dio che si rivolge all'uomo in maniera gratuita, incomprensibile per condurlo alla comunione di vita con sé, va oltre il raggio delle nostre esperienze<sup>6</sup>. La fede è il lato esteriore ed empirico della realtà di grazia. Proprio per questo la fede si confessa come dono ricevuto e non va intesa come prestazione dell'uomo. Per tale motivo la fede «è la condizione e il modo attuativo dell'esperienza di grazia, per cui ogni esperienza di grazia attua con se stessa anche la fede. Almeno è ciò che dobbiamo supporre. In quale altro modo, nell'attuale situazione di fede, potremmo fare esperienza della grazia?»<sup>7</sup>.

Da qui si comprende come l'esperienza della grazia sia coestensiva all'esperienza della fede. Certamente questa esperienza

<sup>5</sup> Come sembra trasparire nella distinzione tra «il fondamento ontologico della vita spirituale e la coscienza che il soggetto ne ha» introdotta da C. Bernard, *Teologia spirituale*, in Barbaglio - S. Dianich, *Nuovo Dizionario di Teologia. Supplemento 1*, Paoline, Alba 1982, p. 211.

<sup>6</sup> «La parola greca χάρις significa fascino, bellezza, beneficenza unita a riconoscenza. Interpreta il termine ebraico *hen*, che sta ad indicare uno sguardo benevolo dall'alto. Era, quindi, adatto ad esprimere i benefici di Dio che, dalla sua altezza, si rivolge agli uomini. Accanto al termine greco χάρις, i Padri greci usano la parola πνεῦμα, spirito. Si tratta dello stesso dono divino. Πνεῦμα significa: il dono è divino, χάρις accentua la sua gratuità. Il latino *gratia* corrisponde al termine greco: benevolenza e bontà di Dio verso l'uomo», così scrive T. Spidlik, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 32.

<sup>7</sup> O. H. Pesch, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 426.

non va intesa in modo psicologistico. Bisogna invece riferirsi, per una prima e generale comprensione, ad una nozione di *esperienza* che non si riduca all'immediatezza, ma che faccia riferimento ad una globalità, a un *sapere totale della verità*, che guida il relazionarsi dell'uomo ad essa<sup>8</sup>. La fede, dunque, in quanto «sapere la verità, che è Gesù Cristo», è una consegna all'Amore divino manifestato per condividere il movimento di dedizione illimitata che caratterizza l'amore divino, reso visibile in Gesù, in modo da esprimere una donazione come la sua. Questo significa lasciarsi guidare dalla verità e perciò fare esperienza. Ed apparire come la fede sia il primo modo fondamentale secondo cui il cristiano fa esperienza della carità nella sua vita quotidiana<sup>9</sup>.

### 1.2. Il centro: la spiritualità tra «*fides qua*» e «*fides quae*»

Dopo aver precisato il significato di *esperienza*, diventa urgente ridefinire la fede, intesa come atto di credere (*fides qua*) oppure come ciò che si crede (*fides quae*), nel loro reciproco rapporto. Si tratta di una relazione complessa, più di quanto i modelli teologici comuni, anche classici, lasciano supporre. Non basta affermare che occorre un atto di fede personale per appropriarsi dei contenuti della fede; e nemmeno che la fede dev'essere anche un atto di intelligenza, di volontà e di affetto. Occorre evidenziare che cosa aggiunge l'appropriazione personale al dato oggettivo. Il vissuto personale come qualifica la fede? Bisogna precisare come dev'essere questa appropriazione perché sia corretta teologicamente<sup>10</sup>.

L'autore che ha maggiormente approfondito il problema è H. U. Von Balthasar nella sua *Estetica Teologica*. Il rapporto fede-rivelazione viene descritto a partire dall'esperienza del bello. Perché si dia esperienza occorre: 1) l'apparire della forma bella; 2) la reazione di tutto l'uomo, come accordatura alla forma che appare. «Il bello è in primo luogo una *forma* e la luce non cade su

<sup>8</sup> Cf. A. Bertuletti, *L'appello all'esperienza nella teologia contemporanea. Conclusioni e prospettive*, in *Teologia* 6 (1981) 189-194.

<sup>9</sup> Cf. G. Moiola, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della spiritualità cristiana*, in *Teologia* 6 (1981) 145-153. Sempre di G. Moiola vedi anche *Esperienza cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Alba 1987, pp. 536-542, particolarmente p. 537.

<sup>10</sup> Cf. G. Moiola, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, p. 63.

questa forma dall'alto e dall'esterno, ma irrompe dal suo intimo .... La forma non rinvia ad un mistero invisibile, ma ne è appunto l'apparizione»<sup>11</sup>. Nel caso dell'esperienza di fede la forma che deve apparire è Gesù Cristo, singolare-universale, concreto-universale; pertanto forma unica e irripetibile. «Come una forma della natura, ad esempio un fiore, viene vista come essa si dà solo quando viene guardata e accolta quale apparizione di una determinata profondità della vita, altrettanto la *forma di Gesù* viene vista come si dà soltanto quando viene intesa ed accolta, come l'apparizione di una profondità divina che sorpassa ogni natura mondana»<sup>12</sup>. Pertanto, la fede non è un'azione bensì una reazione dell'uomo, impossibile senza l'apparire di quella forma; una reazione che non è puntuale e statica, ma si svolge in una storia, in un dramma. Per comprendere, dunque, quali caratteristiche debba avere la *fides qua* per essere reazione, accordatura, bisogna esaminare quali sono le caratteristiche della *fides quae*, cioè della forma unica che appare.

L'oggetto centrale della fede (*fides quae*) è Gesù nella sua singolarità. Ciò significa che Gesù non può essere ridotto ad un insieme di verità da credere, e nemmeno ad un'interpretazione universale della realtà. Proprio per questo Gesù non dev'essere solo al centro dell'oggetto ma anche dell'atto di fede<sup>13</sup>. Ciò significa che Gesù è rivelatore del Padre proprio in quanto figura irripetibile del vero credente; è archetipo della fede, colui che in quanto uomo ha il giusto rapporto con Dio. Si comprende allora perché anche il *sapere di Gesù* sia caratterizzato dal chiaroscuro della fede e non sia un sapere precedente rispetto all'Incarnazione. La presentazione cristocentrica della fede fa capire che cosa significhi che il Dio rivelato da Gesù è il Dio dell'Alleanza, che ci rende partecipi alla esperienza del Figlio, aperta in due direzioni verso il Padre: «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato»<sup>14</sup>; e verso di noi: «Vi do un comandamento nuovo:

<sup>11</sup> H. U. Von Balthasar, *Gloria*, 1. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, p. 137.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 139.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 165.

<sup>14</sup> Gv 12, 44.

che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri»<sup>15</sup>. Quindi il cristiano fa esperienza di Dio e della sua grazia solo in perfetta conformità al modo secondo cui Lui si è fatto conoscere<sup>16</sup>. Dunque, *la fides quae* si configura come la nostra relazione con Dio, legittimata e ospitata nello spazio aperto dalla fede in Gesù; e quindi deve rimanere nell'ambito della fede-obbedienza a Lui. Per sottolineare questa unità-differenza, anziché parlare di imitazione, è preferibile parlare di *memoria*. La fede rende il cristiano *memoria di Cristo*. «Non una *memoria* materialmente ripetitiva, certo: perché ciò significherebbe, tra l'altro, un impossibile tentativo di svincolarsi dall'attualità storica e culturale. *Memoria* che si potrebbe definire come coerenza creatrice; dove appaia che il discepolo non ignora né supera il maestro, ma è formato da Lui, pur essendo uomo del suo mondo e del suo tempo, per il suo mondo e per il suo tempo»<sup>17</sup>.

Si tratta certo di una situazione paradossale: da una parte, mette in luce la forza dell'evento di Gesù, capace di determinare la figura del credente rendendolo suo contemporaneo; dall'altra, mostra la capacità nuova data al credente di assumere la propria attualità storica per fare un'esperienza sempre nuova del *sapere-la-verità-che-è-Gesù*. Gesù viene ora saputo come colui che è la verità di questo tratto di storia, di questo pezzo di mondo in cui il credente vive. Per Balthasar proprio da qui appare come sia problematico costruire un programma di mediazione tra fede e mondo, perché questa assunzione del mondo deve avvenire di volta in volta, diremmo nell'attimo, perché si tratta di prestare costantemente ascolto alla chiamata di Dio<sup>18</sup>. Dopo queste precisazioni possiamo concludere affermando che il centro della spiritualità del cristiano è di essere *memoria* di Cristo, in quanto partecipa alla *forma* di Cristo stesso.

<sup>15</sup> Gv 13, 34s.

<sup>16</sup> H. U. Von Balthasar, *Sequela e ministero*, in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 73-137, particolarmente le pp. 93-96.

<sup>17</sup> G. Moioi, *La figura del cristiano nella storia: il cristiano di ieri, il cristiano di oggi, il Cristo di sempre*, Ancora, Milano 1980, p. 73.

<sup>18</sup> Cf. H. U. Von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, p. 192.

### 1.3. La conseguenza: l'abbandono del credente

In questa esperienza: *diventare sempre di più memoria di Cristo*, assumere cioè la sua *forma*, è inclusa anche l'esperienza della strutturazione della propria personalità a tutti i livelli. La fede diventa un *sapere Gesù Cristo*, dal quale la personalità e l'esistenza del cristiano ricevono contorni e determinazione precisi<sup>19</sup>. Appare con chiarezza che l'esperienza cristiana più profonda e più vitale non può essere compresa semplicemente mediante le categorie della psicologia, giacché il soggetto primario è Cristo e l'uomo partecipa all'esperienza archetipa di Cristo solo al di là di se stesso, nella partecipazione cioè della grazia e della fede nel cambiamento di se stesso<sup>20</sup>. Ciò è dovuto al fatto che, come Cristo, il cristiano raggiunge la propria perfezione solo nell'adempimento della missione che il Padre gli ha affidato. Il cristiano è colui che nello spazio drammatico aperto da Cristo diventa capace di rendere il *proprio io* sempre più conforme alla missione che il Padre gli ha affidato, trovando in essa la propria identità personale, la propria perfezione<sup>21</sup>. «Non è l'esperienza di unione con Dio a rappresentare il metro della perfezione (della più alta tappa dell'ascesi), ma l'obbedienza, la quale, anche quando si sperimenta l'abbandono da parte di Dio, può essere congiunta con Lui in modo altrettanto stretto quanto nell'unione sperimentata»<sup>22</sup>.

Perciò il radicalismo evangelico e il martirio, almeno come disponibilità, entrano sempre a definire la figura del cristiano<sup>23</sup>. In questa visione la croce del cristiano, qualunque essa sia: attiva, passiva o funzionale, ha valore in quanto unisce al mistero della croce di Cristo, lo rende *memoria* di quel mistero. Il culmine dell'esperienza mistica non sta quindi nello sperimentare l'unione beatificante con Dio, ma nel condividere in obbedienza al Padre l'angoscia della morte del Figlio, come separazione da Dio; cioè

<sup>19</sup> Cf. G. Moioi, *Esperienza cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, p. 541.

<sup>20</sup> Cf. H. U. Von Balthasar, *Gloria* 1, p. 244; vedi anche p. 196.

<sup>21</sup> Cf. H. U. Von Balthasar, *Teodrammatica* 11. *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1983, p. 251.

<sup>22</sup> H. U. Von Balthasar, *Lo spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 270.

<sup>23</sup> Cf. G. Moioi, *La santità e il santo cristiano. Il problema teologico*, in *La Scuola Cattolica* 109 (1981) 372.

la separazione del Figlio, che si è messo al posto del peccatore e muore come un peccatore. Il cristiano partecipa già alla gioia della Risurrezione, ma è «accessorio e secondario che le fasi dell'angoscia e della consolazione si svolgano sincronicamente o diacronicamente»<sup>24</sup>.

Le considerazioni svolte hanno ricondotto la spiritualità nell'ambito della fede. In tal modo è messa allo scoperto la struttura che informa pervasivamente tutto: il balzo della *sequela* nell'abbandonare ogni cosa è già sostenuto dalla grazia di Cristo. A chi soffre di duplicità spirituale, Egli dona la partecipazione alla sua divina ipostatica unità; perciò, al tempo stesso e solo nella sua grazia, rende possibile alla *sequela* non solo di compiere il balzo ma di «arrivare», non solo di seguire ma di «imitare». Il cuore, che viene svelato come manifestazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è mite e umile. Il cuore non esige la *sequela* ma di *venire a Lui* per essere alleviati dal giogo della legge, «che né noi né i nostri padri poterono sopportare»<sup>25</sup>; giogo che da Lui viene trasformato in *dolcezza*, in quanto il cuore stesso si fa legge del fanciullo. Il cuore assume su di sé il giogo della croce e non esige la *sequela* come una prestazione ascetica, ma soltanto chiede di *venire a Lui*, di sottomettersi alla legge del cuore di Dio stesso. In questa disposizione di Dio viene inserito l'imitatore, nel senso che non gli viene affidato il compito di fare qualcosa, ma di verificare, di consentire che sia vero l'atteggiamento di Dio e l'atto che ne consegue: di capire se stesso come immerso in Dio come in uno spazio vitale proprio.

## 2. L'etica cristiana nella sua fondazione

Il punto dove la *sequela* diventa imitazione, «avere gli stessi sentimenti di Cristo»<sup>26</sup>, è il nucleo ed il compendio di tutta l'*etica teologica*. Essa passa in rassegna i singoli comandamenti non per distinguerli materialmente, ma per condurli sotto la forma cristiana, che non è altra cosa dal sentimento o disposizione personale

di Gesù Cristo. Essa continua a percorrere la strada dalla promessa all'adempimento, sottolineando come la promessa sia vicina all'adempimento (le beatitudini) e come risulti tuttavia chiaro che l'adempimento è un passo ulteriore, al di là delle promesse. È Gesù Cristo che rende comprensibile l'esigenza etica solo a partire dalla sua persona. La misura che viene applicata non è quella di ciò che è possibile all'uomo, ma quello che è possibile a Dio. E questo arriva fino alla rinuncia del diritto, del potere, dell'onore personale: realtà tutte da tutelare per legge di natura. Si spinge fino all'eliminazione delle categorie di amico e nemico, valide nell'ambito del mondo. E non come consiglio, ma quale comando, non come estremo ideale al limite, ma in quanto condizione per entrare nel regno dei cieli<sup>27</sup>; semplicemente per ottenere dal Padre il perdono delle proprie colpe invece di cadere sotto il giudizio di Dio<sup>28</sup>. Le leggi umane vengono sottoposte a una critica inesorabile: non perché la religione sociale debba essere trasformata in religione individuale, ma perché entrambi gli aspetti, quello sociale e quello individuale, vengono posti sotto il criterio costituito dall'atteggiamento dell'Uomo-Dio. L'opera buona palese, la preghiera pubblica, il digiuno visibile vengono respinti a favore di ciò che il Padre vede nel nascondimento.

L'assenza di preoccupazione ansiosa mostra, al di là di ogni opera apparente, che il criterio di giudizio viene riposto in Dio e che l'etica viene delineata interamente a partire dalla prospettiva di Dio. È l'etica del «ma io vi dico»; ed è di livello altissimo, perché Egli assume addirittura la responsabilità dell'umiliazione più disonorante e della sofferenza dei suoi seguaci: «Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli»<sup>29</sup>. D'ora in poi deve diventare visibile la gloria della Croce. L'enigma di quest'etica sembra insolubile. È un'etica per gli uomini. Ogni precetto, considerato a sé, appare come l'azione possibile, umanamente soddisfacente, plausibile, tanto che dal *Sermone della*

<sup>24</sup> H. U. Von Balthasar, *Teodrammatica IV. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, p. 359.

<sup>25</sup> At 15,10.

<sup>26</sup> Fil 2, 5.

<sup>27</sup> Cf. Mt 5,20.

<sup>28</sup> Cf. Mt 6,14s. e Mt 7,1.

<sup>29</sup> Cf. Mt 5,11s.

*montagna* si è voluto desumere il compendio di un atteggiamento umano e umanistico. Ma, nello stesso tempo, è quanto l'uomo non può certamente adempiere con le sue sole forze. Viene quasi spontaneo affermare che forse si tratta di un'etica utopistica o escatologistica; qualcosa insomma che non tiene conto delle situazioni umane reali con le loro sfumature d'ombra e con le loro rifrazioni di luce; qualcosa di costruito fuori del mondo, proveniente puramente dall'alto, e quindi tale da minacciare in profondità la consistenza della vita umana. Chi non avverte tutto questo, non ha il minimo sentore dell'atmosfera gelata e bruciante del Vangelo. I tentativi di soluzione del protestantesimo, soprattutto di matrice luterana, rendono testimonianza che è stato sperimentato lo *choc* di quelle parole di Matteo. La soluzione idealistica di tipo kantiano dei protestanti liberali fa delle esigenze di Cristo una specie di tavola ideale dei valori, in atto di indicare la direzione al di sopra della realtà. Per la soluzione escatologica dei discepoli di Albert Schweitzer, il *Sermone della montagna* è concepibile solo come un'etica interinale, fino al giudizio che incombe da vicino. La soluzione dialettica di Karl Barth afferma che l'intero programma etico è svolto propriamente solo da Cristo, e i cristiani ne rendono testimonianza nel tentativo di mettere in luce tale programma! Queste tre soluzioni si rendono conto dell'abisso spalancato e umanamente non superabile con alcun ponte tra la realtà effettuale dell'uomo e la realtà superiore qui annunciata. Trapasso e avvicinamento, progresso dall'uno all'altra non si danno in alcun caso, se visti dal basso verso l'alto.

Questi schemi di etica teologica non riescono ad afferrare saldamente il fenomeno; colgono però esattamente la difficoltà che si colloca nel dislivello tra il punto di vista umano e quello divino. Ma l'etica dev'essere vissuta. Umanamente non è possibile. Si può in Cristo, nella compenetrazione tra fede in atto e apertura del cuore divino in virtù della grazia. In questa reciprocità, il credente si avvia verso il Signore e con Lui verso il Padre e il fratello umano. Il suo atto è ubbidienza di fede, il suo atteggiamento è dedizione o abbandono al Signore; si lascia *informare* da Lui. In ciò l'esistenza cristiana (l'etica), in senso rigoroso e irrevocabile, è al di là della psicologia, della filosofia: affonda le sue radici nella

spiritualità cristiana. Dio perciò risponde all'atto di dedizione della fede, operato dalla grazia, con *l'investitura mediante la forma dei sentimenti di Cristo*, il quale vuole strutturarsi nel cristiano affinché questi possa agire in conformità a quei sentimenti<sup>30</sup>. L'etica nasce così. Parlare di struttura o di forma, tuttavia, è un espediente che non indica tutti gli aspetti nella stessa misura; specialmente non indica il carattere di vitalità e di personalità della nuova esistenza in Cristo. Vitalità e personalità che Paolo indica con una metafora: «Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo (...)»<sup>31</sup>, o con l'imperativo: «Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo creato in conformità a Dio nella giustizia e nella santità vera»<sup>32</sup>, che dinamicamente «si rinnova per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore»<sup>33</sup>. Tuttavia anche questa immagine rimane ancora esteriore, mentre il concetto di *forma* presuppone un principio strutturale interiore<sup>34</sup>. La *forma* non è impersonale; è invece sovra-personale nel senso di una partecipazione alla vitalità dello scambio della vita trinitaria. Una vita cristiana, vissuta nell'autenticità, dimostra e custodisce, seppure misteriosamente e in modo non formulabile, questa vitalità sovra-personale. La condizione del suo riuscire è il retto rapporto tra uomo e grazia: quanto più il credente è permeabile, abbandonato nella dedizione e libero dalla forma propria, tanto meglio l'immagine di Dio e la conformità a Cristo possono imprimerli in lui. La fede che tutto abbandona non è un atto compiuto per prestazione umana, perché è preceduta dal riscatto in virtù del sangue di Cristo, dal non appartenere più a se stessi<sup>35</sup>. «Egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo,

<sup>30</sup> Cf. Gal 4,19; 1 Tes 1,7.

<sup>31</sup> Cf. Rm 13,14; Gal 3,27.

<sup>32</sup> Ef 4,23-24.

<sup>33</sup> Col 3,10.

<sup>34</sup> Μορφή derivati: Rm 20,20; Gal 4,19; Fil 2,5-7. Μεταμορφοῦσθαι: Rm, 12,2; 2 Cor 3,18. Vedi anche συσχηματίζεσθαι: Rm 12,1 e σχῆμα: Fil 2,8, come anche χαρακτήρ quale impronta e forma: Eb 1,3.

<sup>35</sup> Cf. 1 Cor 6,19.

è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove»<sup>36</sup>. Il credente viene abilitato a compiere le opere di Dio. Questa è l'etica teologica.

POMPEO PIVA  
Piazza Canonica S. Pietro 9  
I - 46100 MANTOVA

#### SUMMARY: Spiritual Life and Moral Life

*The theoretical setting of the article (shared by other theologians) has as its purpose the pointing out of the necessity of no longer distinguishing theological ethics from spiritual theology. The substance of the spiritual life is rendered with the words of Paul: «It is no longer I who live but Christ who lives in me». Therefore, the truth of man consists in his theomorphism or more precisely in his Christomorphism. Consequently, anthropology needs to seek to structure itself keeping in mind not only the substance but also the method and form in a prospective of a christological anthropology. Spirituality then acquires a particular value because it presents itself as a synthetic prospective of the reading of entire existence and figure of the christian and therefore as foundation of the ethical obligation. We need to refer to the idea of experience which is not reduced to immediacy but makes a reference to an inclusiveness, to a total knowing of the truth which guides man's making his relationship to it. Faith, as «knowing the truth that is Jesus Christ», is a handing over to divine Love manifested for the purpose of sharing the movement of boundless devotion which characterizes divine love made visible in Jesus, so as to express a giving like his own. This means allowing oneself to be guided by the truth and therefore having an experience. It appears that faith should be the first fundamental mode according to which the christian makes experience of charity in his daily life. The believer is habilitated to accomplish the works of God. This is theological ethics and its foundation.*

<sup>36</sup> 2Cor 5,15-17.